

L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll

Benoît Goetz



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1364>

DOI : 10.4000/leportique.1364

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2007

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Benoît Goetz, « L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll », *Le Portique* [En ligne], 20 | 2007, mis en ligne le 06 novembre 2009, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1364> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.1364>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll

Benoît Goetz

- 1 Sous ce titre qui parodie (avec humilité) la recherche érudite des sources ¹, je ne vise cependant aucune provocation en associant deux philosophes que tout semble opposer ². On sait que Deleuze nommait parfois Heidegger « le druide nazi », tandis que Michel Foucault considérait l'*Anti-Œdipe* comme une « introduction à la vie non fasciste » ³. Pourtant Heidegger est une référence de Deleuze, qui n'est pas rare et qui n'est jamais seulement « répulsive ». Pour penser la différence dans *Différence et répétition*, et pour penser le Pli, Deleuze ⁴ lit Heidegger. Il écrit également un article que l'on jugerait à tort seulement divertissant: « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry » ⁵.
- 2 Ma contribution au thème de cette rencontre, « Territoires et devenir », se veut un apport à la théorie deleuzienne des devenirs, et plus particulièrement des devenirs-animaux. Si *devenir* est simple (nous sommes tous déjà passés par des devenirs, « devenus animaux », « devenus femmes », « devenus imperceptibles »), la théorie des devenirs est complexe. En effet, *devenir* ne se rapporte aucunement à ces notions qui semblent proches et auxquelles nous sommes habitués lorsqu'il s'agit de penser le rapprochement homme/animal : imitation, fantasme, ressemblance, métamorphose, identification. J'essaierai, d'autre part, de montrer que, contre toute vraisemblance, on peut trouver un « devenir-animal » de Heidegger. Et je partirai de ce constat que les bibliothèques (je veux dire les lectures ⁶) si différentes de ces deux philosophes, comportent pourtant une partie commune, les ouvrages d'un grand biologiste, le baron Jacob von Uexküll. Or, les devenirs animaux de l'un et de l'autre ne sont pas étrangers à cette lecture, devenirs animaux qui sont au cœur de leur pensée, quoique de manière très différente, comme nous allons le voir.
- 3 Né en Estonie en 1864, mort à Capri en 1944, Jacob von Uexküll crée l'*Institut für Umweltforschung* de Hambourg ⁷. Son intuition fondamentale consiste à appréhender

l'animal comme sujet et non comme un objet qui n'offrirait au regard que son comportement. Il explore ainsi systématiquement les « espaces vécus » des différentes espèces animales, leur « milieu » (*Umwelt*) qui n'est qu'un fragment de l'entourage (*Umgebung*), de l'environnement géographique qui constitue, en quelque sorte l'*Umwelt* de l'homme, lui-même très différent de l'Univers de la science (*Welt*). Sa position est donc nettement opposée au mécanisme biologique. L'animal n'est pas un mécanisme mais un mécanicien. Loin de subir seulement son milieu (comme le suggèrent les théories de l'adaptation), les vivants composent avec lui, voir le compose. Uexküll perçoit musicalement les relations d'un organisme avec son *Umwelt*. L'*Umwelt* pour le vivant, c'est un ensemble de signaux (*Merkmale*) qui le mobilisent lorsqu'ils lui apparaissent. L'*Umwelt* constitue un cercle désinhibiteur. Les porteurs de signification (les désinhibiteurs) ou marques s'agencent avec les récepteurs comme deux éléments hétérogènes d'une même partition musicale. Vivre c'est donc rayonner. « Quiconque, écrit-il, veut s'en tenir à la conviction que les êtres vivants ne sont que des machines, abandonne l'espoir de jamais porter le regard dans leur monde vécu ». Dans cette perspective biologique, le projet est donc bien, en un sens, en tentant de porter un regard dans le monde vécu de l'animal, de devenir, en quelque manière, animal. Or l'espace d'un l'animal n'est autre que son milieu. Et le plus grand charme des ouvrages d'Uexküll réside dans ces planches colorées (réalisées par Georges Kriszat) où l'on découvre la chambre du chien et la chambre de la mouche, le milieu de l'oursin et le milieu de l'abeille, ainsi qu'une rue de village pour un œil de mollusque !

- 4 Georges Canguilhem décrit le milieu, tel que le conçoit Uexküll, comme un « ensemble d'excitations ayant valeur et signification de signaux ». « Pour agir sur le vivant, poursuit-il, il ne suffit pas que l'action physique soit produite, il faut qu'elle soit remarquée. Par conséquent, en tant qu'elle agit sur le vivant, elle présuppose l'orientation de son intérêt, elle ne procède pas de l'objet mais de lui. Il faut, autrement dit, pour qu'elle soit efficace, qu'elle soit anticipée par une attitude du sujet. Si le vivant ne cherche pas, il ne reçoit rien. Un vivant ce n'est pas une machine qui répond par des mouvements à des excitations, c'est un machiniste qui répond à des signaux par des opérations... L'*Umwelt* c'est donc un prélèvement électif dans l'*Umgebung*, dans l'environnement géographique. Mais l'environnement, ce n'est précisément rien d'autre que la *Umwelt* de l'homme, c'est-à-dire le monde usuel de son expérience perceptive et pragmatique . »⁸
- 5 La question est donc de savoir si l'homme est en mesure de se rendre accessible à cette *Umwelt* de l'animal qui semble pourtant une portion réduite de son environnement. Sera-t-il capable de traverser cette porte étroite ? Et de quelle manière ? Il n'est pas douteux que la lecture de Uexküll a de quelque manière contribué à la genèse de la théorie des « devenirs animaux » chez Deleuze et Guattari.
- 6 Peut-on se mettre à la place d'un animal ? Vieille question qui inquiète tout homme, et tout philosophe qui n'adopte pas la thèse des « animaux-machines ». Dans son livre sur Bacon, Deleuze cite cet extraordinaire passage d'*Anton Reiser* de Karl-Philipp Moritz: « Parfois il s'oubliait tellement dans la contemplation soutenue de la bête (il s'agit d'un veau) qu'il croyait réellement avoir un instant ressenti l'espèce d'existence d'un tel être... bref, savoir si parmi les hommes il était un chien ou un autre animal avait déjà occupé souvent ses pensées depuis son enfance ». Et Deleuze de commenter : « Ce n'est pas un arrangement de l'homme et de la bête, ce n'est pas une ressemblance, c'est une identité de fond, c'est une zone d'indiscernabilité plus profonde que toute

identification sentimentale : l'homme qui souffre est une bête, la bête qui souffre est un homme. C'est la réalité du devenir »⁹.

- 7 Sans doute, l'exercice consistant à se mettre à la place d'un animal est une tentation vive pour qui ne se satisfait pas d'un certain humanisme rationaliste. Mais Descartes lui-même demandait, à propos de la définition traditionnelle de l'homme : que veut dire « animal » et que veut dire « raisonnable » ?¹⁰ Il est extraordinairement confortable de s'installer dans des formules du genre : « l'homme est le seul animal qui sait qu'il va mourir ». Ou : « l'homme est l'animal artiste (ou l'animal technique) ». Deleuze conteste radicalement ces postulats : l'animal a un véritable savoir de sa mort et les animaux sont de grands artistes¹¹. Et il n'y a là aucun irrationalisme. N'est-ce pas Canguilhem qui écrivait : « Nous pensons, quant à nous, qu'un rationalisme raisonnable doit savoir reconnaître ses limites et intégrer ses conditions d'exercice ; l'intelligence ne peut s'appliquer à la vie qu'en reconnaissant l'originalité de la vie. La pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant [...] Nous soupçonnons que pour faire des mathématiques, il nous suffirait d'être anges, mais pour faire de la biologie, même avec l'aide de l'intelligence, nous avons besoin parfois de nous sentir bêtes »¹² ?
- 8 Quelles sont alors les portes qui conduisent aux « mondes vécus des animaux » ? Bien sûr, on ne confondra pas les expériences schizophréniques d'Anton Reiser, avec les procédures scientifiques mises en place par Uexküll. Mais il serait naïf aussi de présupposer qu'elles ne peuvent trouver aucun point de rencontre. C'est un des enseignements de Deleuze : la possibilité de mettre en résonance des *concepts* de la philosophie, des *foncteurs* de la science et des *percepts* de l'art. Uexküll dans son approche scientifique des « mondes animaux » a indéniablement créé des *foncteurs* tels que « milieu », « territoire », « demeure » qui entrent en résonance avec les concepts deleuziens de « territorialisation » et de « déterritorialisation ». Uexküll lui-même rend hommage à Kant en remarquant que sa biologie retrouve accès à la doctrine transcendantale¹³. Les foncteurs créés par Uexküll sont des portes qui conduisent à des mondes vécus, des mondes de significations, d'actions et de perceptions, où l'animal devient « une mélodie qui se chante elle-même ».

1. Uexküll et les devenirs animaux

- 9 Uexküll présente son travail comme « la description d'une promenade dans des mondes inconnus et invisibles » qui sont non seulement inaccessibles à la plupart des hommes mais dont l'existence est même déniée par la plupart des zoologistes. Il faut partir de la distinction entre entourage (*Umgebung*) et milieu (*Umwelt*). Un entourage est une zone habitée d'innombrables composantes dont le milieu de chaque espèce animale ne sélectionne qu'une infime partie. Ce sont les éléments qui deviennent pour l'animal des excitations qui définissent cette sélection. L'entourage n'est en fait pas très différent du milieu humain. Si ce milieu humain n'est pas superposable à l'Univers de la science (*Welt*), il a du moins avec lui une certaine concordance¹⁴... Mais l'illusion serait de penser que cet entourage constituerait un monde unique où coexisteraient tous les êtres vivants. Pour comprendre ce que Uexküll nomme « milieu », le plus simple est de reprendre l'exemple célèbre de la tique¹⁵ : « Dans le monde gigantesque qui entoure la tique, trois stimulants brillent comme des signaux lumineux dans les ténèbres »¹⁶. Ces trois caractères perceptifs qui sont aussi trois caractères actifs constituent le milieu de la tique. La tique n'a pas d'yeux mais une peau sensible à la lumière. Contre tout

anthropocentrisme, il ne faut surtout pas dire que « la tique guette sa proie », ni même qu'elle « attend » quoi que ce soit. Contrairement aux apparences, les animaux ne poursuivent pas de but, même s'ils « cherchent » quelque chose (« si le vivant ne cherche pas, il ne reçoit rien »). Si on suit Deleuze, dans son *Abécédaire*, cette recherche sans but pourrait se nommer : « être aux aguets ». Devenir-animal, c'est sans doute, alors, se déprendre des buts pour être aux aguets, pour s'installer dans un état d'alerte qui est un mode non humain de présence au monde. L'animal ne poursuit pas de but, mais il se situe sur un *plan* (concept fondamental pour Uexküll et pour Deleuze). La tique se situe sur un plan qui n'est ni une substance ni une force, mais une condition régulatrice, et qui n'est autre, finalement, que ce que l'on nomme : Nature. Sur le plan s'entrelacent et s'ajustent *parfaitement* (pour toutes espèces animales), *Merkwelt* – monde de la perception – et *Wirkwelt* – Monde de l'action. « Tout se passe, écrit Uexküll, comme si le « porteur de signification » extérieur et son récepteur dans le corps de l'animal constituaient deux éléments d'une même partition musicale... sans même qu'il soit possible de dire comment deux éléments aussi hétérogènes aient pu être si intimement liés »¹⁷.

- 10 Le monde de la tique (à cela, sans doute, tient sa célébrité) est extraordinairement limité. La tique a trois perceptions, ou mieux trois affects (trois excitations) : chercher aveuglément la lumière au bout de la branche, sentir la présence chaude du mammifère qui s'approche, puis chercher la région la moins fournie en poil pour perforer la peau. À ces trois excitations répondent trois actions : se laisser tomber, explorer, perforer. Un milieu est, en effet, toujours constitué par la superposition de caractères perceptifs et de caractères actifs. L'extraordinaire, dans le cas de la tique, est que l'« aguet » (dont on n'a vu qu'il n'avait rien à voir avec une attente ni même avec un guet) peut durer plus de dix-huit années, comme il a été prouvé en laboratoire¹⁸.
- 11 Dans un milieu, action et perception sont entremêlées, entrelacées ; et ce sont les actions des animaux projetées qui constituent le milieu, c'est-à-dire un monde significatif. Loin de s'adapter passivement à un milieu objectif pré-donné, les animaux « rayonnent » et constituent le milieu. Tous les animaux, des plus simples aux plus complexes, sont ajustés à leur milieu avec la même perfection. Uexküll ne pense donc pas l'adaptation à la manière lamarckienne comme un effort de la vie pour coller à un milieu indifférent. Uexküll utilise l'image de la toile de l'araignée qui tisse une toile qui est invisible pour sa proie. Tout vivant tisse une toile invisible constituée des relations qu'il entretient avec certaines caractéristiques des choses qui l'excitent (le désinhibent) et qui deviennent pour lui signifiantes. Cet entrelacs constitue son milieu et porte son existence. On peut voir là quelque chose comme un « art de la nature ».
- 12 La lecture de Uexküll tient en effet sa place dans la conception deleuzienne de l'*animal artiste* : « L'art commence peut-être avec l'animal, du moins avec l'animal qui taille un territoire et fait une maison »¹⁹. Et c'est par la création artistique, peinture, littérature, architecture que passent essentiellement les devenirs animaux deleuziens. Si les animaux sont artistes, les artistes deviennent animaux, et le seul privilège, peut être, de l'art humain est d'accéder à la Grande Ritournelle, à sa puissance de déterritorialisation (qui cependant existe déjà dans la nature). Kafka est ici le grand exemple : « l'art de Kafka sera la plus profonde méditation sur le territoire et la maison, le terrier, les postures-portraits (la tête penchée de l'habitant avec le menton enfoncé dans la poitrine, ou au contraire « le grand honteux » qui perce le plafond avec son crâne anguleux), les sons-musiques (les chiens qui sont musiciens par leurs postures mêmes,

Joséphine la souris cantatrice dont on ne saura jamais si elle chante, Grégoire qui unit son pialement au violon de sa sœur dans un rapport complexe chambre-maison-territoire). Voilà tout ce qu'il faut pour faire de l'art : une maison, des postures, des couleurs et des chants – à condition que tout cela s'ouvre et s'élançe sur un vecteur fou comme un balai de sorcière, une ligne d'univers ou de déterritorialisation. « Perspective d'une chambre avec ses habitants » (Klee) »²⁰. Mais c'est dans la Nature elle-même que se trouvent déjà conjugués « la Maison et l'Univers, le *Heimlich* et le *Unheimlich*, le territoire et la déterritorialisation, les composés mélodiques finis et le grand plan de composition infini, la petite et la grande ritournelle »²¹. Deleuze va puiser cette vision dans ce qu'il nomme « le chef-d'œuvre de J. von Uexküll », ce chapitre de *Mondes animaux et monde humain* intitulé : « Le contrepoint, motif du développement et de la morphogénèse ».

- 13 Deleuze trouve donc chez notre baron zoologiste (dont il fait une lecture plus spinoziste que kantienne) l'idée d'un plan de composition de la Nature, celui là même où les devenirs se situent, par exemple le devenir rat de Hofmannsthal, ou de lord Chandlos, évoqué dans *Mille Plateaux* : « le rat et l'homme ne sont pas du tout la même chose, mais l'Être se dit des deux en un seul et même sens dans une langue qui n'est plus celle des mots, dans une matière qui n'est plus celle des formes, dans une affectabilité qui n'est plus celle des sujets. *Participation contre nature*, mais justement le plan de composition, le plan de Nature, est pour de telles participations, qui ne cessent de faire et défaire leurs agencements en employant tous les artifices »²².
- 14 Le devenir-animal procède par *alliance* et *symbiose*, et non par imitation, rêve ou fantasme, ni surtout évolution et filiation. « Il y a un bloc de devenir qui prend la guêpe et l'orchidée, mais dont aucune guêpe-orchidée ne peut descendre »²³. Le devenir ne tend pas vers quoi que ce soit à la manière de la *dunamis* aristotélicienne. Dans le devenir-animal, l'animal ne constitue en aucun cas un but ni une visée, il est bien plutôt un partenaire pour ces noces aberrantes qui prolifèrent au sein même de l'acte de création. Un animal qui permet un devenir est toujours une multiplicité, une meute. Le narrateur proustien, selon Deleuze, devient araignée et tisse une toile pour capturer des signes. La *Recherche* que nous sommes en train de lire est « une toile d'araignée en train de se tisser sous nos yeux »²⁴. « Métamorphose plus radicale encore que chez Kafka, puisque le narrateur est déjà métamorphosé avant que l'histoire commence »²⁵. Le narrateur chez Proust ne voit rien ni ne sent rien, comme un animal selon Uexküll, il répond à des signes et à des signaux. Tout personnage de la *Recherche* émet des signes retenus par la toile du narrateur araignée. Chaque personnage est ainsi saisi dans ce que Deleuze nomme ses « propriétés » et ses « possessions ». Et, comme on le sait, chez Proust, les humains ne communiquent pas plus entre eux que la guêpe ne communique avec l'orchidée. Et pourtant la guêpe entre en rapport musical, en rapport de contrepoint avec la fleur. « Communication aberrante », dit Deleuze²⁶. Ces thèmes deleuziens de l'araignée, de la guêpe et de l'orchidée, trouvent incontestablement leur source chez Uexküll : « Lorsque l'araignée tisse sa toile, les différentes étapes de cette opération, par exemple la construction du cadre étoilé, pourraient être considérées à la fois comme un but et comme un motif. C'est la toile, non la mouche, qui est à proprement parler le but de la toile. Mais la mouche forme contrepoint et motif dans la composition de la toile »²⁷.
- 15 « Comment se fait-il, écrit encore Uexküll, que deux choses d'origine aussi différente, par exemple, que le bourdon et la gueule-de -loup soient constituées de telle façon que

les caractéristiques de l'un s'accordent à ceux de l'autre ? C'est que les deux mélodies de développement exercent l'une sur l'autre une influence réciproque, que la mélodie de la gueule-de-loup intervient comme motif dans celle du bourdon et inversement. Ce qui s'applique à l'abeille s'applique également au bourdon ; si son corps n'était pas « pour la fleur », il ne serait pas viable »²⁸. Ce mode de relation sans relation, Deleuze va s'en servir pour décrire le « prodigieux échange de signes entre Charlus et Jupien » dans la *Recherche* ; mais, plus encore, il en fera une formule éthique du bon rapport entre les êtres : « que vos amours soient comme la guêpe et l'orchidée, le chat et le babouin »²⁹. Deleuze cite alors Rémy Chauvin qui dans ses *Entretiens sur la sexualité* parle de l'« évolution parallèle de deux êtres qui n'ont absolument rien à voir l'un avec l'autre »³⁰.

- 16 Le devenir-animal ne consiste donc pas à devenir un animal, à devenir réellement un animal. Et pourtant le devenir est réel. Si l'animal n'est pas un terme, une visée, un *telos*³¹, c'est parce qu'il intervient au milieu, *au milieu du milieu*, oserais-je dire, dans cette zone de voisinage où il devient le partenaire privilégié d'une noce contre-nature. C'est pourquoi « le devenir ne produit pas autre chose que lui-même »³². « C'est quand le sourire est sans chat, comme dit Lewis Carroll, que l'homme peut effectivement devenir chat, au moment où il sourit »³³. Il ne s'agit donc pas de devenir quelque chose ou quelqu'un ; on devient... ON devient... Splendeur du « on », comme l'écrit Deleuze, dans *Différence et répétition*. Le devenir-animal se confond ici avec un devenir imperceptible. Et nous pouvons ainsi espérer passer, sans trop nous faire remarquer, du côté d'un autre philosophe qui n'habite pas du tout la même maison ni le même territoire.

2. Le devenir-animal de Martin Heidegger

- 17 Il y a un devenir-animal méconnu de Martin Heidegger. La recherche phénoménologique, telle qu'il la pratique, vise aussi à se mettre à la place de l'animal – si la chose est possible – ou – si elle ne l'est pas – à entrer avec lui dans une zone du plus grand voisinage, qui sera, comme on va le voir, l'expérience de l'ennui profond. « Le règne animal, écrit Heidegger, exige de nous une manière tout à fait spécifique de nous transposer en lui »³⁴. La première question qui se pose est celle de la possibilité même d'une telle transposition. Nous ne saurions nous transposer en une pierre. Cela est, du moins, extrêmement douteux. Mais dans le cas de l'animal, nous pressentons que l'opération ne relève pas du même type d'impossibilité. Ce que Heidegger nomme ici « transposition » n'est pas sans analogie, même lointaine, avec le devenir deleuzien : « La transposition ne désigne pas ici le fait qu'un étant humain rentre à l'intérieur d'un autre étant. Elle ne désigne pas non plus le fait de remplacer un autre étant, le fait de se mettre à sa place. L'autre étant doit bien plutôt rester précisément maintenu comme ce qu'il est et comme il est. Se transposer dans cet étant veut dire : accompagner ce qu'est et comment est l'étant – dans cet accompagnement, faire, immédiatement sur l'étant que nous accompagnons *ainsi*, l'expérience de ce qu'il en est de lui, informer sur la façon dont il se sent lui-même ; peut-être même, dans un tel accompagnement, pénétrer l'autre étant de façon plus aiguë et plus essentielle que n'en est capable un étant de ce genre. Accompagner l'autre peut alors signifier plus largement : l'aider à parvenir jusqu'à lui-même – mais tout autant le faire s'égarer à son propre contact »³⁵. Si la pierre est « sans monde » et nous refuse totalement toute transposition, ce n'est

pas tout à fait le cas des animaux. La question devient : « qu'y-t-il en l'animal qui permet et demande cette transposition de l'homme en lui, et qui, néanmoins, continue de refuser à l'homme qu'il l'accompagne ? Qu'est-ce que, de la part de l'animal, ce pouvoir d'accorder une transposition et ce falloir refuser un accompagnement ? Qu'est-ce que cet avoir et ne pas avoir ? » La *pauvreté* en monde sera la réponse. Mais le mieux, pour comprendre est sans doute d'accompagner une transposition heideggérienne, un « devenir lézard » :

Le lézard ne se trouve pas simplement sur la pierre chauffée au soleil. Il a recherché la pierre, et il a l'habitude de la rechercher. Éloigné d'elle, il ne reste pas n'importe où : il la cherche de nouveau – qu'il la retrouve ou non, peu importe. Il se chauffe au soleil. C'est ainsi que nous parlons, bien qu'il soit douteux qu'en cette circonstance il se comporte comme nous lorsque nous sommes allongés au soleil, bien qu'il soit douteux que le soleil lui soit accessible comme soleil, bien qu'il soit douteux qu'il puisse faire l'expérience de la roche comme roche. Néanmoins, son rapport au soleil et à la chaleur est autre que le rapport de la pierre qui se trouve là et est chauffée par le soleil. Même si nous évitons toute explication psychologique fautive, et précipitée, du mode d'être du lézard, et même si nous ne « mettons pas en lui » ce que nous ressentons nous-mêmes, nous voyons malgré tout dans le genre d'être du lézard, de l'animal, une différence par rapport au genre d'être d'une chose matérielle. La roche sur laquelle le lézard s'étend n'est certes pas donnée au lézard en tant que roche, roche dont il pourrait interroger la constitution minéralogique. Le soleil auquel il se chauffe ne lui est certes pas donné comme soleil, soleil à propos duquel il pourrait poser des questions d'astrophysique et y répondre. Cependant le lézard n'est pas seulement juxtaposé à la roche et parmi d'autres choses (par exemple le soleil), se trouvant être là comme une pierre qui se trouve à côté du reste. Le lézard a une relation propre à la roche. Au soleil et à d'autres choses. On est tenté de dire : ce que nous rencontrons là comme roche et comme soleil, ce sont pour le lézard, précisément des choses de lézard. Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions raturer le mot « roche » pour indiquer que ce sur quoi le lézard est allongé lui est certes donné d'une façon ou d'une autre mais n'est pas reconnu comme roche ; la rature du mot ne signifie pas seulement : prendre quelque chose d'autre et comme quelque chose d'autre. La rature signifie plutôt que la roche n'est absolument pas accessible comme étant ³⁶.

- 18 Les lecteurs de Heidegger connaissent l'importance que prendra pour lui la *rature* lorsqu'elle en viendra à barrer l'Être lui-même, non pour l'annihiler, mais pour l'écrire de manière non métaphysique, la croix renvoyant aux Quatre : la terre et le ciel, les mortels et les dieux ³⁷. Nous n'en sommes pas là ici, mais sous cette rature de la roche, il nous est sans doute permis de lire ce qui va devenir la Terre dans des textes ultérieurs : « ce qui par essence se referme en soi-même » (*L'Origine de l'œuvre d'Art*). Le lézard, en un sens a relation à la Terre, même s'il est pauvre en monde, puisque n'existe pas pour lui *l'en tant que*, le *comme*, de l'étant *en tant que tel*.
- 19 Uexküll avait d'ailleurs déjà écrit : « un animal ne peut entrer en relation avec un *objet comme tel* » ³⁸. L'animal est privé de « comme tel », mais avec ce qui est raturé (la rature ne concerne que le « comme tel ») il entretient des relations qu'un humain a bien du mal à saisir sans un effort particulier de transposition que rien n'interdit de nommer : devenir. Devenir qui, dans le cours de Heidegger, ne consistera pas en un devenir lézard, mais en un approfondissement de l'ennui, approfondissement tel que le *Dasein* fasse l'expérience ou l'épreuve d'un rapprochement maximal (quoique finalement impossible) avec la *pauvreté* en monde de l'animal.
- 20 Dans *Zur Seinsfrage*, Heidegger commente lui-même cette croix qui barre l'Être dans son écriture : « Cette croix qui barre le mot ne fait d'abord que nous protéger contre

l'habitude presque indéracinable de nous représenter l'être comme un vis-à-vis »³⁹. Nous ne sommes pas plus vis-à-vis de l'être que le lézard n'est vis-à-vis avec la roche⁴⁰. Par conséquent l'effort phénoménologique de transposition avec l'animal, nous prépare à un meilleur accueil de la pensée – de la vérité – de l'Être. C'est dans l'éclaircie du Monde, et en particulier à l'âge de la métaphysique, que la Terre et l'Être, ainsi réduits à des étants, peuvent apparaître comme des vis-à-vis. La tentative de nous transposer dans le vivant pauvre en monde, en nous ennuyant profondément, nous allons le voir, nous conduit à une autre pensée de l'être et de la Terre. Il s'agirait alors de cesser de « dé-vis-ager » la Terre et l'Être, afin de les *envisager* autrement. La roche n'est pas pour le lézard une façade mais peut-être, nous allons le voir, le site (ou l'étendue) d'un accaparement... Hannah Arendt avait de bonnes raisons de comparer Heidegger à un renard, un renard pris au piège et attirant tout le monde dans son piège. Je proposerai d'envisager un *devenir lézard* de Heidegger qui n'est pas étranger à sa pensée de l'être barré. Il n'y a pas anguille sous roche, mais il y a peut-être de l'être à fleur de rocher, – être qui manque, être refusé au lézard et dont le penseur nommera la fermeture : Terre.

- 21 Dans son effort phénoménologique de transposition, Heidegger va avoir recours, entre autres auteurs, au baron Jacob von Uexküll qu'il considère comme « l'un des biologistes les plus clairvoyants d'aujourd'hui »⁴¹. Heidegger, avant Deleuze, va donc faire l'expérience d'un devenir-animal intense. Il faut relire ce cours de 1929-1930 pour comprendre qu'on ne peut simplifier la pensée de Heidegger qui, tout en séparant radicalement le monde et la terre du *Dasein* de l'expérience de la vie propre à l'animalité, ne reconduit pas envers cette dernière le très ancien mépris métaphysique. La stupeur animale est une ouverture vitale plus intense et plus intéressante que la plupart des « expériences vécues » de l'homme domestiqué par la métaphysique. Certes, l'animal est « pauvre en monde », mais « la vie est un domaine qui a une richesse d'ouverture telle que le monde humain ne la connaît peut-être pas du tout »⁴². Tel est l'intérêt de la transposition : nous donner accès à un inconnu susceptible de réveiller en nous notre propre étrangeté à nous-mêmes. La « pauvreté en monde » ne peut être conçue comme une déficience que d'un point de vue « mondain », c'est-à-dire, en fin de compte, d'un point de vue humain. C'est celui qui se considère lui-même comme un « animal rationnel » qui peut considérer que l'animal est en manque de quelque chose. Il faut essayer de penser la pauvreté en monde autrement que comme un manque, toute la difficulté de la transposition phénoménologique est là.
- 22 Heidegger s'accorderait sans doute avec Spinoza pour dire que la perfection du chien n'est pas celle du cheval. L'animal, pour Heidegger, est fabuleusement ouvert même si rien ne se *dévoile* à lui⁴³. On pourrait risquer qu'un certain spinozisme de Uexküll n'a pu échapper ni à Heidegger ni à Deleuze : « Ce progrès, tant vanté, écrit Uexküll, qui est censé conduire les êtres vivants d'une origine imparfaite à un état de perfection toujours plus élevé, n'est-il pas au fond une vue de petits-bourgeois qui spéculent sur le bénéfique croissant d'une bonne affaire ? Pour ma part, je n'avais jamais rencontré chez les animaux les plus simples la moindre trace d'imperfection »⁴⁴. Tous les vivants sont aussi exactement parfaits les uns que les autres et dans leurs relations les uns avec les autres. Les abeilles et les fleurs sont (réciproquement) parfaitement *composées* en contrepoint sur le plan de la nature⁴⁵.
- 23 Heidegger tente donc un rapprochement entre l'expérience de l'ennui profond (*tiefe langeweile*) et ce qu'il nomme l'accaparement ou la stupeur de l'animal

(*Benommenheit* ⁴⁶). Ce cours qui se veut une introduction à la métaphysique tente des expériences visant à « apprendre à se mouvoir dans la profondeur du *Dasein* » ⁴⁷. L'expérience de l'ennui et de son « profond devenir » ⁴⁸ permet d'atteindre à cette profondeur. Il faut donc apprendre à s'ennuyer davantage, à s'enfoncer encore quand nous sommes seulement ennuyé par quelque chose, par une invitation, par exemple. Dans l'ennui profond, nous nous trouvons abandonné dans le vide. Le monde ne disparaît pas, mais il se montre dans son indifférence. « Sommes-nous tels, demande Heidegger, qu'un ennui profond s'étend sans fin, comme un brouillard silencieux, dans les abysses du *Dasein* ? » ⁴⁹. Il s'agit d'atteindre cet état où nous sommes livrés à un étant qui se refuse tout entier. C'est l'ensemble de ses possibilités de faits et geste qui est alors refusé au *Dasein*. À ce niveau de l'ennui, tout passe-temps fait défaut. « Cette tonalité dans laquelle le *Dasein* est partout et n'a pourtant goût d'être nulle part, a la caractéristique singulière de l'être envoûté » ⁵⁰. *Cela*, alors, vous *ennuie*, comme on dit : « cela vous tue ». Rien ne vous ennue en particulier, aucun étant, et ce n'est pas non plus vous qui vous ennuyez vous-même de vous-même. « L'élément qui envoûte n'est rien d'autre que l'horizon du temps », dit Heidegger ⁵¹. Le devenir profond de l'ennui nous conduit donc dans l'abîme du *Dasein* où c'est le temps lui-même qui naît, « et c'est là seulement où il y a le péril de l'épouvante qu'il y a la béatitude de l'étonnement – ce vif ravissement qui est le souffle de tout philosophe » ⁵²

- 24 Le propos est alors de rapprocher à l'extrême cet envoûtement de l'accaparement animal. Il se crée alors une zone de voisinage, d'indiscernabilité, d'indécidabilité, une évolution non parallèle, comme dirait Deleuze. L'homme se rapproche le plus de l'animal au moment même où il s'en distingue aussi de manière décisive : « Ce qui apparaîtra est la façon dont cette tonalité ... doit se détacher par contraste de l'accaparement. Ce contraste deviendra pour nous d'autant plus décisif que l'essence de l'animalité, l'accaparement, viendra en apparence dans le plus immédiat voisinage de ce que nous avons défini comme étant une caractéristique de l'ennui profond : l'envoûtement du *Dasein* au sein de l'étant en entier » ⁵³. Il ne s'agit donc pas pour Heidegger d'animaliser l'homme, de « faire la bête », ni surtout d'anthropologiser l'animal. Alors aucun devenir ne serait possible. Il y aurait identification pure et simple. Le voisinage de l'homme et de l'animal tient à ce que dans l'ennui, l'homme est livré à ce qui se refuse à lui, tandis que dans sa stupeur, l'animal est exposé à ce qui ne lui est pas révélé. Il s'agit dans les deux cas d'une ouverture à ce qui est fermé. L'animal est comme nous livré à ce qui se refuse.
- 25 Cela peut sans doute se nommer (Heidegger ne le dit pas ici) : la Terre. Osons ce rapprochement incongru entre les descriptions dans le cours de 1929-1930 des rapports du lézard et de la roche, et l'évocation des souliers de Van Gogh dans la conférence sur l'œuvre d'art. Dans les deux cas, c'est d'un rapport à la Terre qu'il est question. L'animal est « pauvre en monde » et il fabrique du territoire. L'artiste est plein de terre ramenée des devenirs animaux. L'accès au territoire et à la terre, l'ouverture à ce qui reste toujours fermé, passe aussi bien par l'art que par l'animal. C'est en compagnie de ses animaux que Zarathoustra enseigne « le sens de la Terre ».

3. Que devient la Terre ?

« L'homme et la terre des hommes n'ont pas encore été découverts »
NIETZSCHE ⁵⁴.

- 26 Où en sommes-nous avec la Terre ⁵⁵, depuis les romantiques, depuis Mahler et depuis Nietzsche ? Deleuze, comme Heidegger, est un philosophe de la Terre. Il y a une Terre des philosophes, qui n'est pas exactement la même que celle des géographes, même s'il existe une géographie phénoménologique ⁵⁶. Et la Terre de Heidegger n'est pas exactement la même que la Terre de Deleuze. La Terre, est-ce alors la planète, « notre planète » ? Celle-ci serait bien plutôt ce que les philosophes nomment : Monde. La planète est l'espace mondialisé, l'espace de la mondialisation. La Terre n'est pas mondialisable. Peut-être la Terre est-elle planétaire, au sens où son errance échappe à tout striage, à toute territorialisation. Une Terre de pensée n'est pas la terre représentée, la mappemonde striée des sciences de la terre. Cependant une Terre de pensée n'est pas moins réelle, pas moins dure que les terres astronomiques ou physiques. Elles sont inventées par les penseurs, découvertes quand elles surgissent sous leurs pieds (promenades de Nietzsche). Elle n'est pas non plus le retour déguisé de *Gaia* « aux larges flancs ». La *Gaia* hésiodique nous protège du Chaos. Tandis que Nietzsche et Deleuze en rencontrant la Terre affrontent le Chaos. *Chaosmos* : « identité interne du monde et du chaos » ⁵⁷. Souvenons-nous que loin d'être la somme de tous les territoires, la Terre est la grande Déterritorialisée. C'est le début de la conférence du professeur Challenger dans la « géologie de la morale » de *Mille Plateaux* : « la Terre – la Déterritorialisée, la Glaciaire, la Molécule géante – est un corps sans organe ». C'est la Terre finalement qui s'échappe de sa définition géologique, comme le devenir-animal nous avait délivré du paradigme métaphysique de l'« animal rationnel ».
- 27 Souvenons-nous du titre célèbre de Husserl : « la Terre ne se meut pas » ⁵⁸. Il y a des Terres de pensée et de sensation où il n'est pas toujours aisé d'accéder. Et d'ailleurs l'hésitation à accorder une majuscule à celle là même où nous portons quotidiennement les pieds est significative. L'animal nous y aide, sans doute, mais sans facilités, bien au contraire. L'animal est la voie royale, sinon la porte unique, quoique bien refermée, de la Terre. Les philosophes se pressent devant elle, Heidegger, Merleau-Ponty, Deleuze, appelant à l'aide les artistes, Cézanne, Bacon et Rilke. Dispute à l'infini devant la porte sur ce qu'on nomme de manière si équivoque l'« Ouvert ». Mon hypothèse serait donc que l'accès au territoire et à la Terre passe par l'animal et les devenirs animaux. L'art est un intercesseur. Il donne accès non à la Terre, en tant que telle, qui n'est jamais donnée, mais au territoire. Le territoire est « un avoir plus profond que l'être » ⁵⁹. En ce sens on peut dire que les animaux vivent et existent plus profondément que les humains. Comme disait Heidegger : « la vie est un domaine qui a une richesse d'ouverture telle que le monde humain ne la connaît peut-être pas du tout. » Certes, tous les animaux n'ont pas de territoire : l'araignée, oui, la mouche, non. Mais tous les animaux ont un milieu, donc une sorte de « monde » qui se rapporte à la Terre.
- 28 Pour Heidegger, l'œuvre d'art porte « quelque chose » de la Terre dans l'ouvert, elle « produit » de la Terre. Grâce à elle de la Terre surgit au travers du Monde. La Terre de Deleuze est la grande Déterritorialisée. Elle est cosmique, légère, chantante et dansante. Ce n'est pas une sphère, mais un œuf plutôt, un « corps sans organe ». La Terre n'a pas de parties. Elle ne se divise pas sans changer de nature. La déterritorialisation est créatrice de Terre. Un ce sens, la Terre ne cesse de se produire et de surgir, elle n'est pas un fond ni un sol. Le territoire n'est pas une portion de terre, il est le milieu propice, le « terrain fertile » pour rejoindre le plan de la grande déterritorialisée, la « glaciaire » ⁶⁰. La déterritorialisation n'est pas le mouvement par

lequel on s'éloigne de la terre, mais celui par lequel on la rejoint. On pourrait risquer que terre et territoire chez Deleuze s'opposent comme terre et monde chez Heidegger. La source commune serait Nietzsche et la pensée de la terre annoncée par Zarathoustra. Le territoire est une « maison », ou un espace d'aller-retour, de chasse et de conquête qui entoure la « maison » (ou « demeure »), le territoire est une petite ritournelle. Le territoire est un espace marqué, donc « artialisé ». Mais c'est la déterritorialisation du grand art qui mène à la Terre. « Chansonnette du territoire et chant de la terre », dit Deleuze. Le territoire, c'est le monde, l'*ækoumène*, l'habitat humain. La Terre c'est un autre espace et un autre temps ; elle exige de nous une expérience d'habitation et d'inhabitation qui est devenir, processus, nomadisme. « Tous les airs, toutes les petites ritournelles cadrantes ou cadrées, enfantines, domestiques, professionnelles, nationales, territoriales, sont emportées dans la grande ritournelle, un puissant chant de la terre – la déterritorialisée – qui s'élève avec Mahler, Berg ou Bartok »⁶¹. Pour Heidegger aussi, c'était l'œuvre d'art, soulier de Van Gogh ou Temple qui nous permettait de rentrer en rapport avec ce qui toujours se retire et se referme en soi : la Terre. Pour Deleuze, la terre n'existe que dans le mouvement de déterritorialisation. *Il faut faire exister la Terre !* Tel est le cri deleuzien qui s'accorde à celui de Nietzsche : *Que la terre devienne la légère ! Die Leichte !* La Terre appartient au Cosmos. Peut-être est-elle ce bouclier qui nous permet d'affronter le Chaos... Chaosose. Il faut un territoire pour fuir vers la grande Déterritorialisée qui a son tour nous entraîne dans le Cosmos territoire du Chaos.

- 29 Dans sa conférence à la FEMIS, « Qu'est-ce que l'acte de création ? »⁶², Deleuze évoque magnifiquement le cinéma des Straub qui fait s'élever des voix de la terre : « La parole s'élève dans l'air, en même temps que la terre qu'on voit s'enfonce de plus en plus. Ou plutôt, en même temps que cette parole s'élève dans l'air, cela dont elle nous parlait s'enfonce sous la terre [...]. La voix s'élève en même temps que ce dont parle la voix s'enfonce sous la terre – vous avez reconnu la plupart des films des Straub, le grand cycle des éléments chez les Straub. Ce qu'on voit, c'est uniquement la terre déserte mais cette terre déserte est comme lourde de ce qu'il y a en dessous. Et vous me direz : ce qu'il y a en dessous, qu'est-ce qu'on en sait ? C'est justement ce dont la voix nous parle. Comme si la terre se gondolait de ce que la voix nous dit, et qui vient prendre place sous la terre, à son heure et en son lieu. Et si la voix nous parle de cadavres, de toute la lignée de cadavres qui vient prendre place sous la terre, à ce moment-là, le moindre frémissement de vent sur la terre déserte, sur l'espace vide que vous avez sous les yeux, le moindre creux dans cette terre, tout cela prend sens »⁶³.
- 30 Le cinéma des Straub opère donc à la manière du « forage » selon Walter Benjamin. Chaque fragment de territoire doit être envisagé comme un sol qui a absorbé une flaque de sang. C'est ce que l'organisation – « l'aménagement » – des territoires donnent toujours à oublier. Hormis quelques plaques et monuments, le territoire est oublieux de sa profondeur historique et terrestre. Le territoire est soumis aux impératifs urbanistiques d'organisation et de circulation. Le cinéma, comme acte de résistance, fait s'élever au-dessus de ce sol, la voix des vaincus de l'histoire, qui montent de la Terre. Le cinéma remue la terre. *Ce sens de la Terre* (pour parler comme Nietzsche), c'est l'image-temps du cinéma des Straub qui le délivre. Il n'est autre que « ce peuple qui manque » dont parlait Paul Klee. La Terre est en effet habitée par tout un peuple – peuple des morts –, qui en appelle à travers l'œuvre d'art au peuple qui manque. La Terre en ce sens est le point d'appui pour une résistance à l'aménagement

du territoire en fonction des impératifs de l'actualité. La Terre est la grande intempesive, la grande inactuelle : *Trop tôt trop tard* ⁶⁴.

- 31 Avec Heidegger et Deleuze, nous sommes parvenus par-delà une conception purement astronomique de la planète, en même temps qu'est surmontée la conception métaphysique de l'homme comme « animal rationnel ». C'est la zoologie du Baron von Uexküll, selon notre hypothèse, qui a aidé ces deux penseurs à « franchir le pas ». Tous deux, en lisant Uexküll, ont découvert une conception non-organique du vivant. Un vivant n'est pas essentiellement un organisme, c'est une « mélodie qui se chante elle-même », formule de Uexküll qui n'a pas fini de nous entraîner dans sa ritournelle et de nous enchanter encore.

NOTES

1. . Les notes des ouvrages de Deleuze sont riches en références qui, consultées directement, permettent de mieux avancer dans la compréhension de sa pensée difficile. Il faut signaler cette étude que je n'ai malheureusement pu consulter avant la retranscription de la présente conférence : *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze* (collectif), sous la direction de Stefan LECLERCQ, Éditions Sils Maria, 2005.
2. . On ne sera jamais trop prudent néanmoins, si on se permet aujourd'hui d'accoler un autre nom, un nom sans reproche, à celui de Heidegger. Je pense aux réactions d'indignation qui ont suivi l'article de Jean-Luc NANCY sur « Heidegger et Freud ». Les abonnés à la revue *Langues Modernes* (n° 2/2006) peuvent consulter mon analyse de cet épisode sur le site électronique de cette revue.
3. . « En rendant un modeste hommage à Saint-François-de-Sales, on pourrait dire que *L'Anti-Œdipe* est une *Introduction à la vie non fasciste* [...]. La traque de toutes les formes de fascisme, depuis celles, colossales, qui nous entourent et nous écrasent jusqu'aux formes menues qui font l'amère tyrannie de nos vies quotidiennes ». Michel FOUCAULT, « Préface à la traduction américaine de *L'Anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie* », 1977, in Michel FOUCAULT, *Dits et Ecrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001 (1^{ère} édition 1994), p. 133-136.
4. . Sous ce nom, il faut la plupart du temps entendre ici : « Deleuze et Guattari », puisque je ne cite aucun ouvrage de ce premier auteur écrit sans la collaboration du second, hormis *Différence et répétition*, *Logique de la sensation*, et *Critique et Clinique*.
5. . *Critique et Clinique*, Minuit, 1993, chapitre XI.
6. . On remarque facilement qu'à peu de chose près, les philosophes qui sont au cœur de la pensée de l'un sont quasiment étrangers à l'autre. Deleuze « ne lit pas » (il faudrait bien sûr analyser cette expression de plus près) Aristote, Hegel, Schelling..., Heidegger « ne lit pas » les Stoïciens, Lucrèce, Spinoza, Hume...
7. . UEXKÜL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, 1909 ; *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen - Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin, Springer, 1934 ; *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*, trad. de P. Muller, illustrations de G. Kriszat, Denoël, 1965.
8. . Georges CANGUILHEM, *La Connaissance de la Vie*, Hachette, 1952, p. 181.
9. . Gilles DELEUZE, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions de la Différence, v. 1, p. 21.

10. . *Méditations métaphysiques*, II § 6.
11. . À propos des « animaux artistes », je me permets de renvoyer à mon article, « La maison de Gilles Deleuze », in *Concepts*, Hors série, éditions Sils Maria, Mons, 2002.
12. . Georges CANGUILHEM, *Ibid.*, p. 12. Rappelons la belle évocation du vitalisme proposée par Canguilhem : « Un vitaliste, proposerions-nous, c'est un homme qui est induit à méditer sur les problèmes de la vie davantage par la contemplation d'un œuf que par le maniement d'un treuil ou d'un soufflet de forge. ». *Ibid.*, p. 108.
13. . UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *Théorie de la signification*, trad. de P. Muller, Illustrations de G. Kriszat, Paris, Denoël, 1965, p. 28.
14. . Laissons de côté cette question difficile. L'homme vit dans un imaginaire scientifique tel que son horizon n'est pas limité par la muraille de ses sens. Il s'imagine vivre dans le cosmos d'Aristote, l'univers de Newton, mais il n'est jamais simplement limité à son *ici* (sauf s'il se livre à des investigations phénoménologiques de « suspension » de la croyance au monde). Disons que l'homme a un monde, mais qu'il n'a jamais simplement un milieu (mais c'est une question de vocabulaire, on peut aussi parler, comme Deleuze lecteur de Uexküll, de « mondes animaux »). Uexküll n'aborde pas directement cette question. Mais il définit ainsi le « lointain » : « À l'inverse de l'espace actif et de l'espace tactile, l'espace visuel est entouré d'une muraille impénétrable que nous appelons l'horizon ou le « lointain ». » Le lointain de la mouche est à un demi-mètre, celui de l'homme à 6 ou 8 kilomètres ». L'homme est l'être des lointains.
15. . Voir « Animal », *Abécédaire de Gilles Deleuze*.
16. . UEXKÜLL, *op. cit.*, p. 26.
17. . UEXKÜLL, « Théorie de la composition naturelle », *Mondes animaux et monde humain*.
18. . « À l'Institut de zoologie de Rostock, des tiques sont restées vivantes, enfermées, en état de jeûne, pendant dix-huit ans. » CANGUILHEM, *op. cit.*, p. 181.
19. . *Qu'est-ce que la Philosophie*, p. 174.
20. . *Ibid.*, p. 175.
21. . *Ibid.*, p. 176.
22. . *Mille Plateaux*, p. 315.
23. . *Ibid.*, p. 291.
24. . *Deux régimes de fous*, Minuit, 2003. Dans cette table ronde sur Proust de 1975, Deleuze ne cesse pas de faire usage de la biologie : « Si l'on essayait de transcrire la vision du narrateur à la façon dont les biologistes transcrivent la vision de la mouche, cela donnerait une nébuleuse avec, ici ou là, de petits points brillants. Exemple, la nébuleuse Charlus : que voit le narrateur ... ? Il voit deux yeux, clignotants, inégaux et il entend vaguement une voix. » (p. 31).
25. . *Ibid.*
26. . « ...une communication qui ne se fait pas d'après une dimension comprise dans les dimensions de ce qui communique, on peut l'appeler une communication aberrante », *Ibid.*, p. 38. Un passage du dernier ouvrage de Pierre Guyotat manifeste précisément ce qu'il peut en être d'une communication aberrante engagée aux travers de l'expérience littéraire : « Chouette, poissons, cochons noirs, corail dans l'eau qui bat, en bas. Voir le monde comme le voient en même temps la taupe – qui voit si peu –, l'araignée d'eau, l'aigle ; ressentir le monde comme le ressentent l'acarien du tapis, le crabe ou la baleine ; comme la mouette en plein froid posée sur la couronne de la statue de roi, qui s'y réchauffe en déféquant », *Coma*, Mercure de France, p. 74.
27. . UEXKÜLL, *op. cit.*, p. 155.
28. . *Ibid.*, p. 167.
29. . *Mille Plateaux*, p. 36.
30. . Rémy CHAUVIN, *Entretiens sur la sexualité*, Plon, p. 205.
31. . Atéléologie de Nietzsche et atéléologie de Deleuze. « Pas de but », disait Deleuze lors d'une courte rencontre publique après la parution de *Mille Plateaux*. « Ainsi donc, Monsieur Deleuze,

vous écrivez pour écrire ? », lui demanda-t-on. « Non, pas de but, répondit-il, même pas celui-là. »

32. . *Mille Plateaux*, p. 291.

33. . Gilles DELEUZE et Claire PARNET, *Dialogues*, p. 88.

34. . Martin HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique – monde, finitude, solitude*, trad. par Daniel Palis, Gallimard, 1992, p. 402.

35. . *Ibid.*, p. 299, 300.

36. . *Ibid.*, p. 294.

37. . Je renvoie à l'ouvrage fondamental de Jean-François MATTEI, *Heidegger et Hölderlin – le Quadriparti*, PUF, 2001.

38. . UEXKÜLL, *op. cit.*, p. 94.

39. . Martin HEIDEGGER, « Contribution à la question de l'être », *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 232.

40. . Rappelons-nous aussi ce que HEIDEGGER écrit de l'espace dans « Bâtir Habiter Penser » : « L'espace n'est pas pour l'homme un vis-à-vis. » (*Essais et Conférences*). L'espace n'est pas plus pour nous un vis-à-vis que la roche pour le lézard. Est-ce à dire que nous entretenons un rapport animal à l'espace ?

41. . *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique – monde, finitude, solitude*, p. 317.

42. . *Ibid.*, p. 372.

43. . Nous nous appuyons ici quelque peu sur la lecture du cours de Heidegger par Giorgio AGAMBEN, *L'Ouvert : de l'homme et de l'animal*, Rivages, 2002.

44. . UEXKÜLL, *op. cit.*, p. 157. Heidegger, lui, soutient que « c'est une erreur fondamentale de penser que les amibes et les infusoires seraient des animaux plus imparfaits que les éléphants et les singes. Chaque animal, et chaque espèce animale, sont comme tels aussi parfaits que les autres », *Ibid.*, p. 288.

45. . Les milieux sont ancrés dans un plan qui les englobe tous : « les diverses mélodies originelles s'associent dans un plan de signification englobant » (*ibid.*, p. 117). On sait l'importance du concept de plan chez Deleuze qui trouve peut-être une de ses sources dans la zoologie d'Uexküll. On se souvient aussi de son goût pour la description proustienne de la guêpe et de l'orchidée. N'oublions pas non plus que sa théorie du territoire dans *Mille Plateaux* est essentiellement musicale.

46. . *Benommen* : étourdit, hébété, empêché, embarrassé. *Eingenommen* : pris à l'intérieur, absorbé. *Benahmen* : comportement. *Nehmen* : prendre. Indo-européen **nem* : partager, assigner.

47. . *Ibid.*, p. 201.

48. . *Ibid.*, p. 222.

49. . *Ibid.*, p. 122.

50. . *Ibid.*, p. 223.

51. . *Ibid.*

52. . *Ibid.* p. 524.

53. . *Ibid.*, p. 409.

54. . *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie, « De la vertu qui donne », 2, traduction Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Œuvres, II, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 342. Jean-Luc Nancy avait fait de ce passage du *Zarathoustra* l'exergue de son *Être singulier pluriel*. Au début de cet ouvrage il insiste sur la difficulté de ce qui constitue pour Nietzsche le « sens de la terre » qu'il faut se garder de ramener trop rapidement à des catégories connues. Ce sens est justement ce qui n'a pas encore été découvert.

55. . La majuscule s'impose ici à ce terme, afin de distinguer cette Terre philosophique (au statut problématique) de l'élément terrien. Aucune divinisation donc, aucun de nos auteurs ne nomme la Terre de son nom hésiodique : Gaïa.

56. . Voir Éric DARDEL, *L'homme et la terre*, PUF, 1952.

57. . Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 382.
58. . *La Terre ne se meut pas*, Éd. de Minuit, Paris, 1989.
59. . *Mille Plateaux*, p. 387.
60. . *Ibid.*, p. 635.
61. . Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 181.
62. . Conférence reprise in *Deux régimes de fous*, textes et entretiens 1975-1995, Minuit, 2003, p. 291.
63. . *Ibid.*, p. 297, 298.
64. . C'est le titre d'un film de Danielle Huillet et Jean-Marie Straub de 1980. Il débute par des vues de la campagne française tandis qu'on entend une lettre de Engels racontant la misère de la campagne française depuis le XVIII^e siècle. Il se poursuit ensuite en Égypte.

RÉSUMÉS

Cet article évoque une source possible du « devenir-animal » dans la philosophie de Deleuze et Guattari : la lecture de Uexküll. On tente un curieux rapprochement avec la lecture du même Uexküll par Martin Heidegger.

The spider, the lizard and the tick: Deleuze and Heidegger readers of Uexküll This essay touches on a possible source to the notion of “devenir-animal” (becoming animal) in the philosophy of Deleuze and Guattari: their reading of Uexküll. It also attempts a curious bridging from there to the reading of the very same Uexküll by Martin Heidegger.

Die Spinne, die Eidechse und die Zecke. Deleuze und Heidegger als Leser von Uexküll Dieser Artikel erweckt eine mögliche Quelle des „Tierwerden“ in der Philosophie von Deleuze und Guattari: die Lektüre von Uexküll. Man versucht einen seltsamen Zusammenhang mit der Lektüre des selben Uexküll durch Martin Heidegger zu sehen.

AUTEUR

BENOÎT GOETZ

Benoit Goetz est Maître de conférence habilité en philosophie à l'Université Paul Verlaine de Metz. Il a publié en 2001 *La dislocation. Architecture et philosophie*. Il a publié dernièrement avec F. Warin dans la collection des Carnets du Portique : « Heidegger et Le Corbusier ».